

## 井上円了『失念術講義』考（一）

——忘却の「心理経済」的活用——

甘 露 純 規

### 一、はじめに

すでに忘れ去られつつある、一つの事件を思い出すことから始めたい。今から七年前のことになる。二〇一一年三月四日の『朝日新聞』で、一人の予備校生がカンニングで逮捕された事件が報じられた。四つの大学の入学試験で、試験中に携帯電話で試験問題を「ヤフー知恵袋」に投稿したというもので、この予備校生は、偽計業務妨害容疑で逮捕された。つたない手口と浅はかさもさることながら、「覚えるより知識外注」の「ネット世代」の犯行として、当時の社会の注目を浴びた。同紙上で金沢工業大学の杉光一成は、常時インター

ネットに接続できる高機能の携帯電話が普及した結果、「学生に知識や記憶のアウトソーシング（外部化）が起きている」とし、こうした世代にとって「いつでもどこでも情報を検索できるなら、自分の脳内に記憶しておく必要はない。むしろ、思い出すのに時間がかかる脳は『遅い、使えない装置』となる」と指摘した。件の予備校生の心理の底に、情報を脳に記憶として蓄積することへの軽視があつたことは、間違いあるまい。

このカンニング事件は、記憶を脳に蓄積する行為の価値の凋落を象徴する事件として受け取られた。記憶のアウトソーシングはとどまる所を知らない。PCのメモリーの保存量だけを見てもキロ、メガ、ギガ、テラと加速度的に単位は増量

されていく。二〇一二年一月九日の『朝日新聞』では、デジタルカメラで全人生を自動撮影する「完全記憶」の研究の試みも紹介されている。このような記憶のアウトソーシングの発展には、記憶を蓄積 再利用することへの強い執着が見てとれる。そして今やこの際限を知らない強い執着が、記憶を蓄積する器官としての脳に「三行半」をちらつかせているということなのだろう。

が、その一方で相変わらず、記憶を脳に蓄積する試みは続いている。書店に行けば、各種の資格試験・入学試験用に記憶術の伝授をうたう本に必ずお目にかかる。このような試みは今にはじまったことではない。岩井洋は『記憶術のスヌメ 近代日本と立身出世』（一九九七年二月 青弓社）の中で、近代の学校・試験制度のはじまりとともに、人々が記憶に強いこだわりを持つようになったことを指摘した。本稿を書いている二〇一八年現在でも記憶力の向上をうたう本を探そうと思えば、六波羅羅『一流の記憶法 あなたの頭が劇的に良くなり「天才への扉」がひらく』（二〇一七年一月 ニケ出版）、山口佐貴子『時間をムダにしない記憶術』（二〇一七年二月 大和書房）、出口汪『出口汪のマンガでわかるすごい！

記憶術 本当に頭がよくなる一生モノの勉強法』（二〇一七年二月 SBクリエイティブ）、藤本憲幸『脳を鋭くする知られざる速読記憶法 一目10行、どの方法でもダメだった人へ』（二〇一七年六月 パンローリング株式会社）、川崎康彦『ハーバード式 最高の記憶術』（二〇一七年九月 きずな出版）、並木秀陸『脳にこじつけていつでも引き出す記憶術』（二〇一七年九月 明日香出版社）、マイク・ダウ『脳が冴える最高の習慣術 3週間で集中力と記憶力を取り戻す』（二〇一七年一〇月 大和書房）など、枚挙にいとまがない。雑誌の特集記事でも『週刊ダイヤモンド 仕事・勉強に効く「集中力」&記憶術・速読術』（二〇一七年一月一四日号）、『anan 直感力、記憶力、恋にも役立つ！ひらめき脳のつくり方』（二〇一七年三月一日号）、『脳活道場 記憶脳すくく鍛える！60日実践パワフルドリル』（二〇一七年九月号）などが見つか。私たちの時代は、未だに「記憶の時代」と言ってい

だろう。

こうした本や雑誌を一瞥してすぐに気がつくのは、これらの記憶術の伝授をうたう本の多くが、ある種の効率性に大きな関心をはらうという点だ。記憶は少しでも早く、少しでも

多く蓄積されることが重要らしい。

飽くことのない、記憶の蓄積へのこだわり。その一方で、こうした動きに対するアンチテーゼなのだろうか、忘却術の出版も細々とした流れではあるが、存在する。山田霊林『忘れる技術 いやなこと、悲しいことを』（一九六六年九月 光文社）、渋谷昌三『忘れ方の技術』（一九九〇年一〇月 古ま書房）、小池能里子『すべてを忘れて眠れる本』（一九九七年九月 ベストセラーズ）、生月誠『イヤなことがなかなか忘れられない人』のための本 上手な気持ちの切り替え方』（二〇〇一年一二月 青春出版社）、岡崎憲一郎『忘れる技術』（二〇〇六年一〇月 創元社）、前野隆司『記憶 脳は「忘れる」ほど幸福になれる！』（二〇〇九年三月 ビジネス社）、外山滋比古『忘却の整理学』（二〇〇九年二月 筑摩書房）、三浦勇夫『「忘れる力」が脳を救う』（二〇一〇年一二月 新潮社）、外山滋比古『忘れる「力」』（二〇一二年二月 潮出版社）、苦米地英人『イヤな気持ち」を消す技術』（二〇一二年一二月 フォレスト出版）、植西聰『忘れないことを忘れる練習』（二〇一五年六月 フォレスト出版）、外山滋比古『忘れる力 思考への知の条件』（二〇一五年一二月 さくら

舎）、石井貴士『イヤなことを1分間で忘れる技術』（二〇一六年四月 きずな出版）、平井正修『忘れる力「すっきり」「はっきり」「ゆったり」』（二〇一七年七月 三笠書房）、などなど。これらの忘却術を大別すると、心のケアを目的とするものと、思考術の一つとして推奨するもの、二つに分けられるようだ。記憶術の出版と忘却術の出版、一見すると矛盾するように見える、この事態をどう理解すればよいのだろうか。このような事態は、そもそもいつからどのようにして、はじまった事態なのか？

本稿では井上円了の『失念術講義』をとりあげたい。この『失念術講義』は現代にまで続く忘却術の原型とも言える。そして、この『失念術講義』を取り上げ分析を行うことで、記憶と忘却をめぐる矛盾した事態のはじまりを歴史的に明らかにできるだろうと目論んでいる。特に忘却に対する考え、忘却観を中心に考えてみたいと思っている。以前に筆者は江戸時代の忘却観をスケッチした<sup>1)</sup>。そこで明らかになった忘却観は、東洋医学的な身体観を基盤としており、現代の忘却観とは全く異なるものだった。本稿は前稿の成果をふまえて、『失念術講義』を通して、明治時代の忘却観について考えて

みたい。次稿で詳しく論じるように、円了の『失念術講義』は同時代にあつて決して孤立した試みであつたわけではない。

まず先行研究を整理しておこう。井上円了の失念術はそのユニークさから、様々な人々の興味を引いてきた。が、学術的な方面で本格的に論じられたことは、ほとんどなかった。

数少ない学術的な先行研究の一つとして、『失念術講義』自体の解説ではないが、円了の『活用自在 新記憶術』（大正六（一九一七）年八月 発行・文昌堂）についての恩田彰の解説がある。恩田は『失念術講義』の内容を簡単に紹介している。恩田は円了の失念術の目的が「記憶をさまたげるものを除くこと」により記憶力を増進させることにあるとして、

『活用自在 新記憶術』を「失念術を記憶術の中にとり込んで体系的に整理」したものとまとめている。『活用自在 新記憶術』の中で円了は「心理経済法」として、「ふつ々の記憶をとり除き、有益な記憶を残し、これによって知識を運転活用する」ことを主張している。恩田はこの主張について「今日でいう思考の創造的な働きを示していると思う」と言う。この解説の中で、恩田は「（筆者・円了の言う）失念は、注意を他に転じ、不必要な観念が意識面に浮かばないこ

とだという。この考えは心理療法の基礎的な考え方になっていて、井上の心理療法の考え方に展開している」として、こうした円了の考え方を「心理療法やカウンセリングの原理となるものを説いている。これは今日においてもあてはまる卓見というべきもの」と評価している。恩田が指摘するように、円了は早くから心理療法を提唱しており、『失念術講義』についても何度か言及している。催眠術と瞑想法の関連からこうした失念術についてふれたものとして、野村英登「井上円了における催眠術と瞑想法」がある。他にも学術論文ではないが、ネット上のブログ「ウロボロスの回転」は二〇一〇年四月一二日に「忘却術が語る明治記憶術ブーム」として、明治期に登場した忘却術、忘却に関する評論・記事を紹介している。<sup>4</sup> このブログは明治二〇年代の失念術を調べるうえで大いに参考になる。

が、これらの先行研究・ブログは忘却術の登場の背景を明らかにすることを目的としたものではないし、忘却観を問題にするものではない。本稿はこれらの先行研究が扱ってこなかった、忘却術登場の背景と忘却観を明らかにしたいと思う（なお、資料を引用するに際し、通行の新漢字・平仮名を用

い、私に句読点を補った)。

## 一、江戸時代の記憶と忘却

本論に入る前に、前稿「江戸の記憶術と忘却術」の内容をふりかえっておきたい。本稿は問題意識の上で前稿と連続しているからだ。ふりかえりに加えて、前稿で説明が不十分だった点についても、適宜補足を行っていききたい。

江戸時代、人々は東洋医学の影響から、人間の身体の精神活動と生命活動において本質となるのは各種の臓器ではなく、臓器の中を循環する血や氣に宿る心だと信じていた。したがって精神活動を行う主体も脳ではなく、血や氣を通して全身を循環する心にあると考えられていた。このような人間の心身はどちらも、天地万物を構成する根源的な物質兼エネルギーである氣から成り立ち、氣は陰と陽の性質に分かれると考えられていた。同じ半虚半実の陰・陽の氣で構成されているという点で天地と人間の心身は通じ合っている。こうした陰陽の氣は天地を間断なく周流する。人間の身体を循環する、心の流動体としての性格は、陰陽の氣の流動性(特に陽の氣)

に起因すると考えられていた<sup>5)</sup>。江戸時代の後半には蘭学の影響から、西洋医学的な心身観が流入しつつあったが、江戸時代の一般の人々の心身観は依然として東洋医学の強い影響下にあった。

東洋医学では、より具体的に言えば、人間の心は、父母の精が結ばれてできた「神」と、靈魂ともいえる「魂」・「魄」、いわゆるものを考える活動を行う「意」、「意」を対象に向かわせる「志」、以上五つの流体から構成される流動体だと考えられていた。靈魂的な性格の強い魂・魄は身体の内と外を往来する浮動性があり、心全体の代表とも言える「神」が魂・魄に安定性を与えている。これら五つの流体は、心臓には「神」、肝臓には「魂」、肺には「魄」、脾臓には「意」、腎臓には「志」というように、五臓とその血脈にそれぞれ宿っていると考えられた<sup>6)</sup>。知的活動について言えば、朱子学においては、記憶は魂・魄のうち魄の働きの一つであり、外からの情報を心の内側に受容するという意味で、最終的に魄に宿る陰の氣の働きによるものと考えられていた。一方、思考は能動的な性格を持つという意味で、魂魄の魂、魂に宿る陽の氣の働きによると考えられていた。記憶を脳の神経細胞の回路

が作り出す現象と見る現代とは違い、記憶を形のない心に備わる力の一つとして捉えていたのである。

流動性を持つ心は血・氣を通して行為の場そのものに宿ると考えられた。朱子学にあつては、記憶に努める際には、心を読む場に集中させる必要があるとされた。朱熹は記憶するために、特に口に出して読み、心を書物の紙面にとめることを重視する。

読書之法、読一遍了、又思量一遍、思量一遍、又読一遍  
 読誦者。所以助其思量、常教此心在上面流轉。若只是口裏讀、心裏不思量、看如何也記不子細。（読書のしかたは、読んでは思いを運らせ、思いを運らせてはまた読むことだ。口に出して読むのは、思いを運らす助けになり、心が常にそこにあつてはたらくようにするのだ。もしも単に口先で読むだけで、心で何も考えなかつたら、いくら目を通しても子細に憶えることはできない。）

朱子学においては記憶は理解する行為に伴い、そのイメージは固定的なものを蓄えるというよりも、流体が浸透するというニュアンスが強いようだ。まず読書する場合の理解については、食べ物を咀嚼する、咀嚼物の浸透にたと

える例が多い。

読書、須是窮究道理徹底。如人之食、嚼得爛、方可嚥下、然後有補。杞。（読書は、必ず道理を徹底的にきわめねばならない。ちょうど人がものを食べるのに、よく噛みくだいてから飲み込むことができ、しかるのちに滋養となるようなものである。李杞<sup>(8)</sup>）

このように読書を食物の摂取、咀嚼にたとえる例では、理解の度合いが浸透の程度で表現されることもある。

大凡読書、須是熟読。熟読了、自精熟、精熟後、理自見得。如喫果子一般、劈頭方咬開、未見滋味、便喫了。須是細嚼教爛、則滋味自出、方始識得這箇是甜是苦是甘是辛、始為知味。又云、園夫灌園、善灌之夫、隨其蔬果、株株而灌之。少間灌溉既足、則泥水相和、而物得其潤、自然生長。不善灌者、忙急而治之、担一担之水、澆滿園之蔬。人見其治園矣、而物未嘗沾足也。（中略）（「およそ読書は、熟読を旨とすべきだ。熟読すればおのずと精通し、精通した後、理（ことわり）は自然と現われる。たとえば、果物を食べるのと同じで、最初噛み切つてうま味もわからないままでは、食べたというだけだ。細か

に噛み砕き十分に咀嚼すれば、うま味がおのずと出てきて、そこでようやく甘いのか苦いのか、うまいのか渋いのかかわかり、それでこそ味を知ったと言えるのだ。」  
またおっしゃった。「農夫が畑に水をやるのに、水やりの

上手な農夫は、作物に合わせて、一株ごとに水をやるものだ。やがて水が十分にいきわたれば、泥と水とがほどよくあわさり、作物は潤いを得て自然と生長する。下手な者は急いで済ませてしまおうとして、一荷の水で畑全体の作物に水をやろうとする。人目には畑仕事をしているように見えても、作物はちっとも潤っていないのだ。」

儒学の聖典が宋代の朱熹にとつても解釈が必要な古典語で書かれたものであったことを考えれば、読書する際の理解に咀嚼の比喩が使われたことも納得ができる。こつした理解咀嚼 浸透のニュアンスに伴って記憶にも、咀嚼された流動体が栄養として 浸透する というイメージが付与される。

読一書、便覺後來難得工夫再去理会、須沈潜玩索、究極至処、可也。蓋天下義理只有一箇是与非而已。是便是是、非便是非。既有着落、雖不再讀、自然道理浹洽、省記不忘。譬如飲食、從容咀嚼、其味必長、大嚼大咽、終不知

味也。謨（中略）一冊の書を読むにも、その後も一度取り組む時間は得難いだろうから、深く味わい思いを巡らし、徹底的に究めてこそよい。天下の義理にはただ一つの是と非があるだけだ。是は是、非は非なのだ。落ちつくところが見つければ、さらに読まずとも、おのずから道理がしみわたり、しっかりと憶えて忘れられなくなるものである。例えば、飲み食いする時に、ゆっくりと咀嚼すれば、きつと味わいは深くなるが、がつつすれば、決して味など分らないようなものだ。周謨。

このような 浸透 というイメージが付与される記憶であればこそ、読書の結果、学習の成果と自己の心が分かちがたく一体化することが可能だと考えられたのだろう。

大抵觀書先須熟讀、使其言皆若出於吾之口、繼以精思、使其意皆若出於吾之心、然後可以有得爾。（中略）（そもそも書物を読むには、まず熟読して、そのことが自分の口に出たようになるまでにし、それからじっくり考えて、その意がすべて自分の心から出たようにするのだ。こつしてこそものにできる。）

後で詳しく見るように、倉庫に固体を 蓄える という比喩



で記憶が語られる場合、読書を通じて得られた外からの情報は、読書する主体 自己と分けることが可能であるかのよう  
にイメージされる。が、浸透 という比喻で捉えられる状  
況にあっては、外からの情報と自己は一体化することが目指  
されているのであって、両者を分けようという発想とはな  
まない。

心を集中して記憶の 浸透 に努めること。が、心を書物  
の紙面に長時間集中し続けることは、よりよく理解するとい  
う点で望ましいことではない。朱子学ではこうした観点から  
読書とともに静坐が勧められる。

読書閑暇、且静坐、教他心平氣定、見得道理漸次分曉。  
季札録云、庶幾心平氣和、可以思索義理。這箇却是一身  
總會處。且如看大学「在明明德」一句、須常常提醒在這  
裏。他日長進、亦只在這裏。人只是一箇心作本、須存得  
在這裏、識得他条理脈絡、自有貫通處。賜。季札録云、  
問、伊川見人静座、如何便嘆其善学。曰、這却是一箇總  
要處。又云、大学「在明明德」一句、当常常提撕。能如  
此、便有進步處。蓋其原自此発見。人只一心為本。存得  
此心、於事物方知有脈絡貫通處。（読書の合間には、し

ばし静坐して、心を静め気を安定させれば、道理がだん  
だんはつきり分かるようになる。季季札の記録に云う、  
「心が静まり気が安定すれば、義理を思索することがで  
きる。」これこそ、最も肝心なところだ。たとえば、『大  
学』の「明德を明らかにするに在り」の句を読んで、絶  
えずそれを心しておかねばならない。将来大きく進歩す  
るにも、もっぱらここにかかっている。人はひたすら一  
つの心を本にして、それをそこに保てば、筋道におのず  
と貫通するところがあるのが分かる。林賜。季季札の記  
録に云う、「伊川先生は、人が静坐しているのを見て、  
なぜその人の学問が優れていると感嘆したのですか」と  
訊ねたところ、先生が言われるには、「これこそ最も肝  
心なところだ。」また言われた、大学の「明德を明らか  
にするに在り」の一句は、常に心しておくべきだ。そう  
できれば進歩する。本原はそこから現われるのだ。人は、  
ただ一つの心を本とするのだ。その心を保ってこそ、物  
事において筋道の貫通する所が分かる。<sup>(13)</sup>

静坐する身体の形を見て、学問の達成度をはかるという考え  
は、現代の我々からすれば理解に苦しむ考えだ。が、東洋医



学では心と身体は相関性を持ち、身体を通して心をコントロールすることが可能とされる。

静坐の効用について確認しておきたい。陰陽の気は、そのはじまりは陰陽が渾然一体となった太極から分化したものであり、互いに往還している。<sup>14</sup> 朱子学において、呼吸は呼（散）で陽、吸（凝）で陰、天地を周流する陰陽の気の往還そのものだった。静坐（おそらくは結跏趺坐）は丹田から発する内気と外気を呼吸により往還させることで、心気の働きを静めて調える具体的な実践だった。<sup>15</sup> 読書の際に紙面に一点集中していた心は、静坐を通して安定と冷静さを取り戻す。そして心はさらに理解を深めることができる。こうした考えにあっては、学問に取り組む心の力量が、静坐する身体形で推し量れるというのも不思議ではない。

心を長時間の集中から解き放つ必要があるのは記憶や理解力を増すだけではない。心の健康にとつても、心を読書から解き放ち弛緩させることが勧められる。

不可終日思量文字、恐成硬将心去馳逐了。亦須空閑少頃、養精神、又来看。淳（一日中、文章の意味をあれこれ考えるのはよくない、心を無理やり追い立てることになり

かねないからだ。しばらくは何もしないで、活力を養い、それから読み出すべきである。陳淳<sup>16</sup>）

心の健康のため、心の集中と弛緩を重視する考えは、東洋医学の古典『素問』『拳痛論』の「怒則氣上喜則氣緩（中略）勞則氣耗思則氣結（怒ると気が上にのぼり、喜ぶと気が下がり、緩み（中略）労すると、気が消耗し、思うと気が結ばれる）」<sup>17</sup> という言説までさかのぼることが出来るだろう。このような医書の古典をもとに中国・日本では長時間の心の集中、心の結ばれを解消するための養生を勧める養生本が登場した。これについては次稿で後述する。ここでは心の集中と弛緩の反復を重視する言説が古くから存在したことを確認するにとどめたい。

さて、このような東洋医学的な考えにあつて、忘却は心の流動性が招く現象と考えられていた。心の流動性は、心が身体の一箇所に偏つて存在している場合、心を内在させている気が身体内において偏つたあり方をしており、他の箇所への注意がおろそかになる——頭を木にぶつけても気がつかない、声を出して呼んでも気づかない——という現象を生み出す。執着する対象が多く、気があちこちに偏つて存在する

よくなると、心が元に戻れなくなる事態を招く。心は安静にしていれば日ごとに充実して壮んになるが、騒がしく活動させるばかりだと、対象に向かつて身体内の気が流出してしまい、日々消耗して衰えてしまう。健忘症もこうした心の消耗によるものだと考えられていた。東洋医学にあつて健忘症とは、感情の変化・過度の思慮が五臓を中心とした血気の循環を狂わせ、血気に内在する心の「志」「意」を対象に向かわせる）が制御機能を失い、五臓に回帰する正常なあり方から心が外れてしまったためにおこる精神疾患と考えられた。こうした健忘症は、「帰脾湯」等の内服薬を用いて補血して血気の循環を修正し、五臓に回帰する心の正常なあり方を取り戻して、心を休めることにより治療できると考えられた。健忘症における忘却は、心の流動の仕方が正常なあり方を外れ、心の記憶する力が衰えた結果、起きる現象だと考えられていたのである。

このような治療薬は健忘症を治すだけでなく、中国では科挙制度を突破するための記憶力の増進にも用いられた。こうした薬の用いられた方からは病気の治療という目的を超えて、一般的に、記憶とは心に備わる先天的な力の一つであり、忘

却に対抗し記憶を保つためには、心を「志」によつて制御し心の力を増進させることが必要だと広く信じられていたことが分かる。このような忘却の理解は朱子学でも同様であつた。朱熹は、現在の医学的知からは信じがたいエピソードを、弟子たちに向かつて語っている。

昔陳烈先生苦無記性。一日、読孟子「学問之道無他、求其放心而已矣」、忽悟曰、我心不曾收得、如何記得書。遂閉門靜坐、不讀書百余日、以收放心、却去讀書、遂一覽無遺。」（昔、陳烈先生は記憶力のないのに悩んでおられた。ある日、『孟子』の「学問の道は他でもない。その散漫になつた心を取り戻すだけだ」というのを読み、忽然として悟つて言われるには、「私の心は整えられていなかったのだ、どうして書物が憶えられよう」。そこで門を閉ざし静坐して、読書せぬこと百日余り、ついに散漫になつた心を整えられた。そつして読書したところ、一度目を通しただけで、残らず記憶できた。<sup>(18)</sup>）

陳烈は書物を読んでも覚えられない、つまり忘却に悩んでいた。その原因は心が散漫であることに求められる。陳烈（そしてこのエピソードを語る朱熹にとつて）忘却は心があちら

こちらへ散漫に揺れ動くことにより、十分に心が集中できないために起きたことと考えられている。読書の際に警戒すべき忘却については、具体的には次のように語られる。

看文字、須大段着精彩看。聳起精神、樹起筋骨、不要困。如有刀劍在後一般。就一段中、須要透。擊其首則尾忘、擊其尾則首忘、方始是。不可按冊子便在、掩了冊子便忘却。看注時便忘了正文、看正文又忘了注。須這一段透了、方看後板。淳。(文章を読むには、大いに張りつめた気分で読まねばならない。氣持を奮い立たせ、背筋をしやきつとさせ、だらけてはいけない。まるで刀が背後にあるかのようにするのだ。一段ごとに、徹底して理解すること。頭を打てば尾が反応し、尾を打てば頭が反応するというふうになってこそよい。書物を手にしている時には覚えていても、書物を閉じればすぐ忘れてしまったり、注を読む時には本文を忘れ、本文を読む時には注を忘れてしまうようなことではいけない。一つの段をすっかり理解してから、次の葉を読むようにすべきだ。陳淳<sup>(19)</sup>。)

記憶が 浸透 のイメージで捉えられていたことを思い出せば、忘却とは集中がうまくいかず、心に備わる陰の気がうまく働かないために起きた、記憶の 浸透 の不十分なあり様

記憶の消失だと言えるだろう。朱子学者・江村北海は加齢による記憶力の衰えを次のように言う。

芸業二志ス人ハ六経ハイフニ及バズ、其余ノ書トイヘドモ、常ニ引掇ニモ備フベキ書ハ、其中ノ要言妙語、行文ノ規則、助字ノ格例ナドハ大抵ソラニテ記憶セザレバナリガタシ。然ルニ人ノ記憶ト云モノ、年々ニウスクナルコト、人ニモヨルベキカ、余ハ少壮ノコロハナミヨリ、少シ記憶モツヨカリシガ、中年サマサマノ世故アリテ勞心セシ故ニヤ、四十ヲ過テヨリ年々ニ記憶ウスクナリ、五十ヲ過テハ全ク記憶セズ、諺ニイフ今ノ事ヲ今忘ル、ト云ニナリテ、芸業二間違多ク出来テ、不都合ナル事イワン方ナシ<sup>(20)</sup>。

あれこれと世事に心労したことにより書物についての記憶が衰えたという嘆きに、心の流動性によつて心力が衰え忘却を生んだという言葉説を確認できよう。読んだ書物の記憶の衰えを 薄くなる と捉えるところに、記憶と忘却を 浸透 のイメージで捉える考えがうかがえる。

忘却は、心が流動的であるゆえに起こりうる、記憶力の低

下が生む記憶の消失だった。が、ここで注意しなくてはいけないのは、記憶と忘却の関係である。後で詳しく見るように、現代においても忘却は記憶の消失と考えられるが、現代では忘却の理由もつばら記憶の特性から説明される。記憶の特性がうまく發揮されなかったために起きた記憶の消失、それが忘却だ。が、東洋医学の知的枠組みにあつては、忘却の理由は記憶の特性からではなく、心の流動性から説明される。消失を理由づけるのは心の動き、忘却は流れ動く心の影とである。

このような東洋医学的な考えにあつては、忘却が積極的に肯定されることもあつた。たとえば、儒教とかかわりの深い道教では、坐忘法という瞑想法が勧められていた。方法としては、安坐して心を収め、物に執着せず不動を得る。そして、心を仁義や礼楽といった儒教的・世俗的価値から解放し、ひいては肉体の束縛、知性の働きからも自由になり、大道に同化することを目指すのである。言わば、宗教上の「忘却術」であつた。坐忘法は『莊子』の「大宗師篇」でも言及され、広く知られていた。

こうした道教の坐忘法に対して儒者は、坐忘には忘れよう

とする思念＝意識の働きがなければ達成され得ないから、修行者は絶えず思念につきまとわれ、「忘」＝大道には至れない、つまり、修行法としての坐忘は構造的に自己撞着していると批判していた。<sup>(22)</sup> 程伊川は『二程全書 卷之二』において「司馬子微嘗作坐忘論。是所謂坐馳也。（司馬子微嘗て坐忘論を作る。是れ所謂坐馳なり。）」と述べている。こうした坐忘批判も江戸時代においては珍しいものではなかった。程伊川の言説は、『二程全書』（あるいは『程氏遺書』）が儒教の教育カリキュラムに組み込まれていたために広く流布していた。<sup>(24)</sup> 坐忘法という「忘却術」は、こうしたテキストの流布を通じて広くその存在が知られていたと言えるだろう。先走つて言えば、『莊子』や『二程全書』は円了の蔵書中にも確認できることから、<sup>(25)</sup> 円了が失念術を構想する際にこれらの書籍がアイデアの源の一つとなつた可能性も考えられる。

さて、坐忘法で説かれる忘却と、読書場で忌避される忘却は、意図的な消失か、意図せざる消失かという違いがあり、一概に同じものとして論じるわけにはいかない。前者は程伊川の批判からも分かるように、その達成が極めて難しいものであり、日常的に発生する後者と同じように考えるわけにも

いかな。が、どちらの忘却も同じ心の流動性に依拠している点では共通する。心の流動性が音読や静坐などの身体的実践を通じて制御可能だと考えられていたとすれば、忘却もある程度、制御可能な対象と見られていたと言えるだろう。

血氣に内在し身体内をめぐる心、つまり知的活動を行う主体の所在が身体内の一箇所に定まらなないと考えられていたことは、逆から見れば、知的活動も身体感覚のニュアンスを帯びることにつながるだろう。知的活動の諸段階は、身体（の反応）を介して把握される。朱熹は次のように言う。

讀書看義理、須是胸次放開、磊落明快、恁地去。第一不可先責効。纔責効、便有憂愁底意。只管如此、胸中便結聚一餅子不散。今且放置閑事、不要閑思量。只專心去玩味義理、便會心精。心精、便會熟。淳（讀書して義理をさとするには、胸を広げて大らかに明快に、読み進むべきである。決してまず効果を上げようを求めないこと。効果をねらうのでは苛々鬱々するだろう。そんなことでは心にしこりができて取れなくなってしまう。今はしばらく余計なことは放っておいて、つまらぬことは考えないことだ。ただ一心に義理を味わうようにすれば、心が

研ぎ澄まされてくる。心が研ぎ澄まされれば、習熟できる。陳淳<sup>26</sup>）

身体感覚と知的活動を結びつけようとする考え方は、膨大な漢籍の輸入を通して、日本文化に大きな影響を与えたことは疑いをいれない。斎藤孝は「日本語の心や精神に関する表現は、実際のからだの動きの比喩として成り立っているものが多い。そうした動作にともなう身体感覚を手がかりとして自分や他者の心にアプローチしていくのが、非常に有効な、しかもメジャーなアプローチであった<sup>27</sup>」と指摘する。斎藤は「腑に落ちる」という表現について、次のように指摘する。

「腑に落ちる」という表現は含蓄が深い。「頭でわかった」と「腑に落ちた」とでは経験の質が異なる。腑に落ちることが起こるためには、それ以前にすっきりしないもやもやを抱える必要がある。もやもやと割り切れない状態を一定の緊張感を保ちながら持続する状態があつてはじめて、「腑に落ちる」が起こる。物事が腑に落ちるとき息は大きく吐かれ、からだ全体がリラックスする。このリラックスしたからだの状態が、その物事を受け入れることをいっそう助ける。物事の理解にからだ全体の変化

がともなっているのである。腑に落ちた状態とは、喉元や胸の浅いところでの息がお腹が大きく波打つ深い息に変わったことを意味している<sup>(23)</sup>。

「腑に落ちる」という心の知的活動は、身体の各部位（特に胸腹部）に様々な反応を引き起こす。このような経験は、心が器官の垣根を越えて、身体のおちこちに広がっていくことを実感させるものでもある。斎藤孝はこうした見解をもとに日本文化の根幹に腰・ハラ文化を見る。斎藤の見解を本稿の関心にひきつけば、腰・ハラを重視する文化は心の流動性を重視する東洋医学的知にその基盤の一つを持っているといえよう。知的活動を身体感覚を通して把握するこのような考えは漢籍に記載されることで、書物の享受を通して、学習者たちに自らの知的活動に身体感覚的なニュアンスを感じるように導いていったと言えるだろう。このような、身体の各部位の反応を通して知的な働きを把握する営為は、心が形を持たないものであることを学習者に実感させ、心の知的な働きに流動体としての動きのニュアンスを付与していったと言えるだろう。記憶と忘却を浸透の比喻で捉えようとする言説も読書を通して、学習者たちの記憶と忘却のいと

なみにイメージを与え、強い実感を形成していったと考えられる。

以上、長くなったが、前稿の内容を補足しながらふりかえった。ここで本稿の流れを述べておきたい。本稿では円了の『失念術講義』を通して、忘却イメージの転換を明らかにする。これに先立ち、幼少・青年期における円了と漢学のかかわり、続いて青年期以降の欧米の心理学・哲学とのかかわりを素描しておきたい。漢学受容の中で培われた忘却のイメージがその後の欧米の心理学中の忘却イメージにどのように接合・変換されていったかを円了の活動を通して明らかにするためである。以上が（一）の内容となる。続く（二）では、明治二〇年代の記憶術の流行と円了の『記憶術講義』を見る。欧米から移入された記憶と忘却のイメージを捉えるためである。これらの素描を行った上で、最終的に『失念術講義』について考えてみたいと思っている。

### 三、円了と漢学

さて、それでは、井上円了の漢学受容から見ていくことに



しよう。円了は安政五（一八五八）年に、長岡藩西組浦村に生まれた。生家の慈光寺は東本願寺（真宗大谷派）の末寺で、父・円悟、母・イクの長男として誕生した。幼年時代はこの真宗の寺院で次期住職にふさわしい教育を受けた。朝夕の正信偈・念仏・和讃六種を唱える「勤行」、年中の法要儀式では無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経の「三部経」を読誦する。読誦により經典を覚え、法話により教えを知り、儀式を見ることにより作法を身につけた。晩年にいたるまで円了はこうした真宗の信仰を維持した。<sup>(20)</sup>

円了は慶応四（一八六八）年＝明治元年から二（一八六九）年まで石黒忠恵の塾で漢学を学んでいる。石黒忠恵は後の陸軍軍医總監。佐久間象山に影響を受けながら、二〇歳で武士を捨てて医師になる決心をし医学と洋学（蘭学）を習得し、江戸医学所に学んだ後、維新の変を避けるために故郷に帰り、私塾を開いていた。円了はこの忠恵から非常に深い影響を受け、漢学の手ほどきを受けている。<sup>(21)</sup> 円了は上級の組に入り、四書の素読の他、「孝経」「学記」「周易」「毛詩」「尚書」「礼記」「文選」などを忠恵から学んだ。<sup>(31)</sup> 忠恵は、塾生たちに「殊更勤皇思想を注ぎ込」み「国史略」や「明倫和歌集」な

ども教えていた。<sup>(32)</sup> 勤皇思想を教える一方で、忠恵は洋風好みでもあり、塾では机と椅子を使用していたという。<sup>(33)</sup> が、忠恵の上京によって、塾はわずか一年で閉鎖された。

その後、円了は明治二年から明治五（一八七二）年まで、長岡藩の藩校「崇徳館」の都講であつた朱子学派の木邨鈍叟に就いて、「三体詩」「唐詩選」「古文真宝」「小学」「日本外史」など、「崇徳館」の学業に準じて漢籍の学習を進め、最終的には「崇徳館」の上級課程に相当する学力を身につけている。<sup>(34)</sup> 明治五年には自筆の漢詩稿本「襲常詩稿」も作成している。<sup>(35)</sup>

明治六（一八七三）年には高山楽群社（授業者栗原氏・所在地等不明）に、翌七（一八七四）年には新潟学校第一分校に進み、英学を学ぶようになる。並行して漢学の学習と漢詩の制作が続けている。<sup>(36)</sup> 円了は、こうした漢詩の制作を余技としながらも、生涯にわたって作り続けた。<sup>(37)</sup> 長谷川潤治の指摘によれば、「襲常詩稿」には「詩経」や唐詩・宋詩など、典故によつたものが多いと言つ。<sup>(38)</sup> 石黒忠恵・木邨鈍叟に指導された漢学の素養の定着ぶりがうかがえる。他にも、明治一〇（一八七七）年から一六（一八八三）年にかけて作られた漢



詩稿本「屈蠹詩集」中の漢詩を見てみると、詩句中には、「知我滿胸愁思不（我が胸に滿つ愁思を知るや不やと）」や「喜吾洗去胸間欲（喜びて吾が胸間の欲を洗い去り）」、<sup>⑧</sup>「胸間独払迷霧去（胸間独り迷霧を払い去り）」など、精神的活動と五臓を結びつけた表現を見つけることができる。円了にとつて流動する心のあり方は漢籍を通じてなじみのあるものであった。加えて漢学では、前述したように、読書を通して流動的な心の制御が求められる。円了も多感な青少年期に徹底して学んだ漢学を通して、流動的な心の身体感になじんでいたことは想像に難くない。

円了は明治一〇（一八七七）年には京都の東本願寺の教師・教校英学科に入学、その後明治一四（一八八一）年には東京大学文学部哲学科に入学する。後の明治二〇（一八八七）年一二月に出版された『仏教活論序論』（発行・井上円成）において、円了は自らの学びについて振り返り、次のように述べている。

余はもと仏家に生まれ、仏門に長ぜしをもって、維新以前は全く仏教の教育を受けたりといえども、余が心ひそかに仏教の真理にあらざるを知り（中略）たちまち僧衣

を脱して学を世間に求む。初めに儒学を修めてその真理を究むること五年、すなわち知る、儒学も未だ純全の真理とするに足らざるを。（中略 筆者・その後キリスト教を学ぶがこれも真理ではないと悟つて）これにおいて余断然公言して曰く、旧来の諸教諸説は一も真理として信すべきものなし。もしその信すべき教法を求めんと欲せば、自ら一真理を発見せざるべからず。余これよりますます洋学の蘊奥を究め、真理の性質を明らかにして、心ひそかに他日一種の新宗教を立てんことを誓つに至る。<sup>⑨</sup>

欧米の学問を前に、あたかも旧来の漢学を否定・放棄したかのような発言であるが、この発言をそのまま信じるわけにはいかない。東大在学中円了は欧米の哲学・心理学を学ぶ一方で、漢学研究を続けている。円了の知的活動については、欧米の哲学・心理学受容がクロースアップされることが多い。が、佐藤将之が指摘するように、円了が東京大学で卒業論文のテーマに選んだのは「荀子」であり、在学中に一貫して研究と発表を行ってきたのは漢学であったのである。<sup>⑩</sup> 仏教と並んで漢学は円了にとって基本的な関心テーマの一つであり続けたのであり、清水乞が指摘するように欧米の哲学・心理学

の新しい概念や思想を文章化する際に大きな武器となつたのも漢籍の伝統的教養だつたのである。<sup>(2)</sup>

後述するように、東京大在学時に円了は Alexander Bain や Herbert Spencer、Dugald Stewart なりの哲学・心理学を学んでいる。生涯を通じて熱心な浄土真宗教徒であつた円了がこれらの哲学・心理学を学んだ主要な目的は、欧米の唯物論に対抗するため、外ならぬ欧米の哲学と心理学をもつて仏教・儒教・神道を擁護することにあつた。明治一八（一八八五）年七月に発行された『学芸志林』九六冊・九七冊（明治一八年八月）で、円了は「易ヲ論ス」を発表している。「易経」では、万物の根源は太極にあるとする。この太極は物質と精神、すべてが未分化で混沌とした原初の状態を指し、この太極から陰陽の氣が分化し、これらの氣があいまつて宇宙や人事のあらゆる複雑な現象を構成すると考える。「易経」には、古代の聖人伏羲が自然の移り変わりを観察して得たとされる、変化の諸相を表した六四の卦が付けられる。「易ヲ論ス」の中で円了は精神と物質の二元論、唯物論や唯心論といった一元論をめぐる欧米の哲学の歴史について簡単にふれた後、太極について次のように説明する。

太極万物ヲ生シテ、万物ヲ離レサルヲ二元一元同体論ト云フ。其理万象モ一元モ一理体ノ応動開発ノ前後ニヨリテ名ヲ異ニスルノミニテ、其實一体ノ已ニ開散スルト未タ開散セサルトニ由ルナリ。是ヲ以テ万象ヲ歸スレハ一体ノ太極或ハ陰陽トナル。太極又ハ陰陽ヲ開ケハ万象ノ諸物トナル。故ニ二元ト云フモ二元ト云フモ、多元ト云フモ、其實一体ナリ。仏氏ノ真如緣起此理ニ近シ。彼ノ真如是万法、万法是真如、色即是空、空即是色ト云フカ如キハ、同体異象ノ理ヲ論シテ真如ノ外ニ万物ナク、万物ノ外ニ真如ナキ所以ヲ示スナリ。西洋ニアリテハ希臘ノ諸儒ゼノフェーニス氏ピサゴラス氏パーメニデス氏等八万物ノ体即チ唯一ノ理ナリト論スレトモ、二元同体ノ理未タ充分明カナラス。近世ニ至リヘーゲル氏ノ論始メテ其理ヲ証示ス。易ノ一理万象ノ關係ヲ論スル、稍々之二類スル所アルモ、未タ充全ノ証明アルヲミス。支那學者ノ言フ所大抵一ヨリニヲ生シニヨリ四ヲ生スルトキハ、四ハ一ノ外ニ存スヘシト信スルモノ多キカ如シ。而シテ未タ其四即チ一ナリ、万物ノ当体即チ太極ナリト明言セシモノニアラス。故ニ進化ヲ論スルヘーゲル氏二類スト

謂ハンヨリ、寧ロセーリング氏ニ類スルト謂フヘシ。<sup>(43)</sup>

太極から陰陽の氣が生じ、万物が生まれる様子は進化論に比されている。円了は太極を仏教の真如と同じものとして捉えている。このような太極から分化した陰陽の氣については次のように言う。

陰陽乾坤ノ二元ハ、万物化生ノ本源トナルコト明カナリ。今其二者ノ異同ヲ挙ケンニ、性質ニアリテハ剛柔動靜ノ別アリ。形象ニアリテハ天地春秋ノ別アリ。人ニアリテハ君臣男女ノ別アリ。徳ニアリテハ君子小人ノ別アリ。スヘテ宇宙間ノ事物此二氣ニ属セサルハナシ。故ニ若シ精神ヲ陽トシ、物質ヲ陰トスレハ、西洋哲学ノ二元ト同一ニ歸スヘシ。然レトモ易ノ所謂陰陽ハ唯精神ト物質トノ二者ヲ義トスルノミニアラス。アラユル对待ノ性質ヲ有スルモノ、尽ク此二氣ニ属スルナリ。故ニ陰陽ノ義ハ、西洋ノポシチープリチーフト云フカ如ク、又タアクチープリチーフト云フカ如シ。或ハ又物理上ノ引力拒力ト云フカ如シ。又之ヲダーウキン氏ノ生物論ノ遺伝順応ノ二力、スペンソル氏ノ哲学論ノ結合分化ノ兩作用ニ配スルモ不可ナルコトナシ。而シテ其說ノ最モ相近キモノハ、

エムペドーク氏ノ親和抗排二力論ナリ。氏ハ万物ノ生滅變化ハ、其間ニ互ニ相親和スル性ト抗排スルノ性ノアルニヨルト云ヘリ。然レトモ此二性ハ地水火風ノ四元アリテ、其間ニ存スト云フヲ以テ、易ノ陰陽二氣ノ意ト固ヨリ同一ニアラス。之ヲ要スルニ、東西兩学ノ論点互ニ相類同スル所アルハ唯、一ヨリニヲ生シ、二ヨリ万物ヲ生スルノ順序ニアルノミ。是レ所謂進化ナリ。西洋ニアリテ今日唱フル所ノ進化論モ、其原理之ニ外ナラス。是レ余力易ヲ讀ミ大ニ驚嘆スル所ナリ。<sup>(44)</sup>

陰陽の二氣は、passive と active、引力と反発力、遺伝と順応、結合と分化、親和と排除の力といったように、対立かつ相補的な力に類するものと捉えられている。円了は易について、Leibniz のモナド論、Eggen の理想論、Darwin の進化論、Spencer の社会進化論などの萌芽が易に見られること、自然現象の觀察から自然の法則性を見出そうとした点が自然科学に通じること、易が福利を重んじる功利主義的なことなどから、「支那哲学ノ西洋学ニ二歩ヲ譲ラサルモノ、其レ易理ニアランカ」と結論つける。<sup>(45)</sup>

易に対する円了の評価は、その後も変わらない。明治一九

(一八八六) 年九月に円了は『哲学要領 前編』(発行・哲学書院)を、翌二〇(一八八七)年四月に後編(発行・同)を出版している。後編の中で円了は自らの思索の軌跡を次のように語る。その過程は、進化論を始めとする欧米の哲学・心理学・医学との対話の過程であつた。

余は第一に、心界の所在を究めんと欲し、人身の造構を分析して、その作用の脳神経中にあるを知り、また神経の成分を験して、有機無機の体質異同なきゆえんを知るに至る。第二に、有機固有の生力いかにして生ずるかを究めんと欲し、無機物質の性質を考えて物質固有の勢力あるを知り、その勢力適宜の造構を得れば、活動の妙用を発顯すべきゆえんを知るに至る。第三に、有機界中に有感無感、有心無心の別あるゆえんを知らんと欲し、心身の關係を究めてその別の起こる体質の分子抱合の異なると、神経造構の同じからざるとによるゆえんを知るに至る。第四に、無機のいかにして有機となり、動物のいかにして人類を生ずるに至るかを知らんと欲し、進化の作用を考えて天地万物、社会思想ごとくその原理に従つて変化を営むゆえんを知るに至る。ここにおいて始

めて一物の開きて万物となり、一物力の分かれて諸力となるゆえん、すなわち物理の外に心理なきゆえん明らかなりと信ず。つぎに物理進化の順序を略言するに、太初にはただ一定の勢力を備うる物質ありて、その力次第に分化を営みて万物を生ずるに至るなり。これを例するに、宇宙はその初め渾沌たる一体の火氣にして、その氣ようやく集散回転して数体となり数塊となり、気体は流体に變じ、流体は固体に變じて、森羅の万象を結ぶに至り、無機は有機を生じ、草木は鳥獸と分かれ、動物は人類を化し、散居は群居に變じ、群居は団合に轉じ、野蠻は文明に移るに至る。<sup>(46)</sup>

心性の源をさかのぼる思索の過程は、脳や神経細胞から出発し、有機物から無機物にさかのぼり、原初にある「一定の勢力を備うる物質」にたどり着く。この物質が備える力については、「その力互いに相吸引するものと、互いに相排斥するもの別ありて、あるいは物質の分かれて数塊となり、あるいは合して一体となるに至る。これをもって宇宙の進化、地球の結体を生ずるなり」<sup>(47)</sup>とされ、宇宙の進化を運動として展開させていく原動力と位置づけられる。

このように人間の心性の基盤を物質に見る円了は唯物論を肯定するのように見えるが、そうではない。円了はさらに思索を進めて、心が無ければ「物質」の定義ができないことを唯物論の問題として、その一方で、心の外部に物質が無ければ物質のイメージが心に現れないことを唯心論の問題点として、Schelling に基づき物質界と精神界を生み出した絶対の「理想」を想定する。

そもそも理想の本体の進みて万象万界を開発するは、本来自体に有するところの力によるをもつて、その発達あたたかも有機の發育に異ならず。故に理想の自体を有機性の理体となし、万象万化の原力は本来その中にありて存すという。これ他なし、物心の未だ開けざるに当たりては、理想の外一物なきをもつてその体中に力を含有するにあらずれば、万境を開顯することあたわざるによる。エヴァレット氏曰く、理想は木石のごとき死物にあらずれば、自体に具するところの力をもつて發育することを得といい、また自らその形を外に現ずるは、理想自体の性質なりという。故に物心開発の原力は、理想有機体中にありて存するものと知るべし。

かくして、理想の一体より物心両界を開き、またその各界より諸象を現じ、次第に進みて万物万境を開現するに至るといふ。これシェリング氏の説にして、その説またシナの太極分化説に類す。繫辭伝に曰く、易に太極あり、これ兩儀を生じ、兩儀四象を生じ、四象八卦を生ずとあり。<sup>(48)</sup>

絶対の「理想」が物質界と精神界を生み出し万物を構成する運動を、円了は易の太極が陰陽の氣を生じ万物を構成していく様子をもつて捉えている。前述の「易ヲ論ス」で開陳された易に対する積極的な評価は欧米の哲学の成果と照らし合わせられ、より精緻なものとなっている。ここで「易ヲ論ス」で陰陽の分化が進化の原動力として評価されていたことと、この「哲学要領」で原初の物質に備わっていた吸引する力と反発する力が進化を支えたとされていることを考え合わせれば、この「哲学要領」においても、吸引する力と反発する力はそれぞれ陰と陽に該当すると言えるだろう。ここで氣が物質兼エネルギーだったことを思い出せば、陰陽の氣とは、対立かつ相補的な力を帯びた半虚半実の運動体だと言えるだろう。加えて、これらの氣が半虚半実であるために、陰陽の力は精

神界だけでなく物質界でも働くと考えられたのだらう。

さて、円了が唱える絶対の「理想」は「相對」（物質界と精神界）の外側にあるわけではない。「理想」と「相對」（物質界と精神界）は一枚の紙に例えれば、紙の本体と裏表の別のようなものとされ、同体不離の關係にあるとされる。そのうえで「理想」の作用は次のように語られる。

理想の作用は進化溶化の二種にして余がいわゆる循環なり。その循環の起こる原因は、理想自体に有するところの力に帰するより外なし。今、理想は物心両界とその体を同じうするをもって、物心界の有するところの作用はすなわち理想の作用ならざるべからず。物心界中に現ずるところの規則は、すなわち理想の規則ならざるべからず。故に理想の性質作用を知らんと欲せば、よろしく物心両象の性質作用を驗すべし。物心の性質作用を驗するに、事々物々あるいは進化し、あるいは溶化し、互いに相循環してやむことなきを知る。これすなわち理想の規則なり。故に理想の性質たる自体に有するところの力をもって、物心界上に循環を営むものと知るべし。<sup>49)</sup>

「進化」と「溶化」の關係、その關係が織りなす循環の原理

は次のように説明される。

かつそれ進化と溶化とは相對にして、一を欠いて他のあるべき理なし。たとえまた進化作用ひとり存するも、その変化理想の範圍の外を出づることあたわざるをもって、進化の極必ずその始めに帰せざるべからず。故に進化もその極点に達すればまた溶化し、溶化もその極点に達すればまた進化し、互いに相循環してやまざるなり。これによりてこれをみれば、循環の規則は理想の性質もとよりしかるところにして、二元一体の原理より派生する理法なり。故に二元一体なれば循環作用ならざるべからず。循環作用あれば二元一体ならざるべからず。これ余が循環作用をもって三元一体の規則とし、二元一体をもって循環作用の原因とするゆえなり。<sup>50)</sup>

「進化」が極まれば原初の状態へ戻っていく「溶化」となること（逆もまた然り）、絶対の「理想」が易の太極に類するものと捉えられていることを考えれば、ここで言うところの「進化」と「溶化」の循環も、陰と陽の気の循環運動、陽が極まれば陰を生ず（逆もまた然り）に基づいていると思われる。



さて、易の太極 陰陽論を欧米の哲学と突き合わせながら、宇宙論として評価する姿勢は明治二六（一八九三）年七月の『忠孝活論』（発行・井上円成）でも繰り返される。<sup>③</sup>『忠孝活論』で円了は「理想」太極と人間の心の関わりについてふみ込んだ発言をしている。

これ余がここに精神論を講ぜんとするゆえんにして、余の意、精神は神とその体を同じうすというにあり。換言すれば、神がその純気を直接に人心の上に開くというにあり。かの人の高尚純潔なる思想、道理、良心のごときは、実に理想の光氣にして、まさに宇宙最純の気の發現なりというべし。しからば東洋人がつとに靈氣といい、秀氣といい、元氣といい、正氣といい、浩然の氣といいたるは、みなこの氣に与えたる異名なり。孟子は「われよくわが浩然の氣を養つ。」（我善養吾浩然之氣）と説き、これを解して「その氣たるや至大至剛にして直をもつて養いてそこなうことなければすなわち天地の間にふさがる。」（其為氣也至大至剛以直養而無害則塞于天地之間）といえり。また文天祥は『正氣歌』の初めに「天地に正氣あり、雜然として流形に賦し、下ればすなわち河嶽と

なり、上ればすなわち日星となり、人においては浩然といい沛乎として滄溟にふさがる。」（天地有正氣、雜然賦流形、下則為河嶽、上則為日星、於人曰浩然沛乎塞滄溟）といえり。この氣たるや、余がいわゆる純中の純氣なり。わが邦人が古來大和魂と称して高明純潔の精神を愛重せしも、またこの氣なり。けだしわが国民は一種靈妙の精氣を固有せる一民族にして、ひとたびその氣の發現するや忠君となり愛國となり、国體これによりて立ち、皇室これによりて安んじ、余はこれを神氣、靈氣、もしくは神聖靈妙の氣という。易に「陰陽の不測なるこれを神と云ふ。」（陰陽不測之謂神）といい、『五行大義』には「孔子曰く、陽の精氣を神となす。」（孔子曰陽之精氣為神）とあり。（中略）氣に純不純二氣あること、ならびに我人の精神はその純中の純なるものにして、我心すなわち神なりということは儒教の理氣論において証明し得るは、さきに述ぶるところを見て知るべし。（中略）前講において理想と精神との關係を述べたれば、人類は万有中にありて最も高等に位するゆえんを知るべし。天地の間、草木および動物は一方に氣の不純なるものを有し、



一方に純中の不純なるものを具するも、いまだ純中の純なるものを有せず。人類はその身心両方において、純も不純も、純中の純も純中の不純も、みなこれを具有す。

なかならずその万物に異なるは、純中の純を有するによる。故に古来、人類をもつて万物の靈といえり<sup>(92)</sup>。

人間の心は「理想」＝神＝太極から分有された靈氣の一端だと位置づけられる。円了にとつて、この靈氣は陰陽の氣と同じものと考えてよいだろう。ここで誤解がないように言葉を補いたい。円了は人間の心の所在を脳 神経細胞（物質）に求める。唯物論的に見える姿勢だが、心の基盤となる物質界も、精神界と共に「理想」＝神＝太極から生れ出たと円了が考えていることは前述した。つまり太極から分有された靈氣は物質に潜在しており、心の働きとは、脳 神経細胞中の生化学的な働きを通して、潜在していた靈氣が発現したものだと言えるだろう。ここで注意しなくてはいけないのは、人間の心を生み出すところの、潜在していた靈氣が陰陽の氣と同一視（特に陽の氣）されている点だろう。前述したように氣は流動体としての性格を持ち、吸引力（陰）と反発力（陽）を秘めている。円了は江戸時代の漢学者がそうであったよう

に、人間の心が身体の中を実際にあちこち動きまわるとは考えていない。が、円了にとつての心（靈氣）は、その起源に流動的な氣が指定されている点、心の中に運動を生み出す力としての陰陽の存在が指定されている点で、その内側に運動体としての性格が担保されることになる。円了は、漢学を通して培われた、心が身体内を動き回る 実感 にはもはや信を置かなかつただろう。が、そうした 実感 が育てた、心の働きを 動き として感じる感性は、円了の中で生き続けたと思われる。

以上のように円了にとつて陰陽の氣と心の働きには深いつながりがある。先走つて言えば、この太極から分化した陰陽の氣は『失念術講義』と深い関係を持つ。ここで明治二八（一八九五）年の『失念術講義』の発表よりも後年のものになるが、明治三二（一八九八）年二月に発表された『破唯物論』（発行・四聖堂）の内容を見ておきたい。

この『破唯物論』中でも円了は「易ヲ論ス」以来の説明を繰り返す。宇宙のはじまりには、物質と精神が融合した状態の原始的物質である「星雲」が存在し、ここから物質 宇宙が生まれる。そしてこの「星雲」に含まれていた靈氣が、生

物の発生から人類の登場に従い、高度な意識として結実していったと言う。「星雲」から人間の精神的な諸能力がどのように形成されるかということについては次のように説明する。

この世界の初めにおいて、星雲より継続せる原始的物質が分かれて無機有機となり、その有機は更に分かれて無感有感となり、その有感はまた分かれて動物人類となる点よりさかのぼりて考うれば、意識も感覚も生活もみな原始的物質中に潜伏して存することが分かります。(中略) 意識潜伏の状態はあたかも草木の種子(たね)の中に枝葉花実がいかなる状態をもつて潜伏せるや知るべからざるがごとく、到底明示することはむずかしい。しかしその開発の順序につきて次第を立てれば、左図(筆者 図A)のごとくなるように考えます。

すなわち外面は無機物にして、内面には生活、感覚、思想が次第に相重なりて中心を形づくるものと定めおきます。しかるに余は唯力一元論を主唱するものなれば、無機物は勢力の外面にあらわるる現象にして、その体勢力に外ならざれば、これを無機力と名付け、生活は生活力、感覚は感覚力、思想は思想力と名付ける方がむし

る適当でありましょう。この思想と感覚とは意識の部類であります。またその思想の中心は理想あるいは理性と名付ける心体にして、これ無限性の思想なれば、勢力の中心にありてその体固有の無限性を継続するものと考えます。これに対して他の思想は有限性なれば、これを悟性と名付け、感覚を覚性と名付けて、更に図表を示さば左のごとく(筆者 図B)になります。(中略) このうち勢力の外面を形成せる無機力はすなわち無機物質にして、最初ひとたび退勢を起こしそののち習慣反復の結果、波動的進行を性とし、もつて無限の進化すなわち直行的進化に抗抵せんとする性力を有するものなれば、有限性の最もはなだしきものであり、理性力は最初より勢力の中心に住して、直行的進勢をとるものなれば、無限性の最上たるものであり、その他、生活力、覚性力、悟性力はその二者の中間に位するものなれども、やはり多少の無限性を有するものであります。すなわち生活よりは覚性、覚性よりは悟性と中心に近付くに従い、多くの無限性を有するに至ります。しかして悟性を有限的思想とするは、理性に比較していうのみにて、もし感覚や

生活に比すれば、無限性に属してよろしい。かくして理性は無限性の最上たるものにして、常に無限の進化を大成せんと欲し、ために先天的内刺激となりて、物質性すなわち無機力あるいは感覚力に抵抗するものなれば、これ自由の思想の本源であります。これに反して無機力の方は、有限性を保持せんとする退勢の習慣性をとるものなれば、不自由性すなわち必然性の根拠であります。<sup>(34)</sup>

進化を進める力を陽、それに抵抗する力を陰と考えていいだろう。理性は「星雲」に潜在する「勢力」に最も近い力として、無限の進化を繰り広げる拡張力（陽）をその性格として持つものと位置づけられている。これに対して生物に備わる生活力（陰）はこの「勢力」の中心から遠い力として位置づけられる。この二つを両極に悟性や「覚性」（感覚）が配置される。この理性や悟性、「覚性」（感覚）という意識を植物の種のように潜在させる「星雲」について円了は次のように言う。

さきに余のいわゆる星雲は儒教の大極に当たり、道教の大虚もしくは無名に当たり、仏教の空もしくは心識に当たり、本邦にては『日本書紀』の混沌または如鶏子に当

たり、『古事記』の高天原（たかまがはら）に当たります。しかして仏教の真如は余がいわゆる宇宙の大勢力の体をいい、『日本書紀』の「神聖その中に生（せい）す」（中略）とある。その神聖は星雲中に胚胎せる靈氣、すなわち内包の意識理想をいうとみてよろしい。また儒教の大極は星雲とみずして、宇宙の大勢力とみても差し支えない。この勢力の表面は水の凍りて不透明になりたるがごとく、その裏面は水の透明なるがごとく、その透明なる部分は精神となり、理想となりたるものなれば、これを気の純と不純とに配してもよろしく、また易の陰陽に配してもよろしい。儒書に陽の精氣を神となすとありて、その透明なる裏面はこの陽の精氣に当たります。また孟子のいわゆる浩然の気もわが国の大和魂も、その裏面の精氣とみてよろしい。<sup>(35)</sup>

太極から分化した陽（気の純）対陰（氣の不純）により人間の心が形成されるという点は、前述の『忠孝活論』と同じ言説を確認できる。「勢力」からの遠近で位置づけられた理性・悟性・覚性を、あらためて気の純と不純、陰と陽の関係をもつて表せば、理性とは陽、本能や感覚は陰と言えるだろう。円

了はこの『破唯物論』では、記憶がこの「勢力」の図Bのどこに位置するかは述べていない。が、仮に記憶をこの図Bに配置するとすれば、経験や感覚に近い記憶は理性や悟性（陽・中心）よりも陰（周辺）に近い力として位置づけることができるだろう。

以上のように、円了は東京大学で欧米の心理学・哲学を学びながらも、一貫して漢学、特に「易経」の太極観 陰陽観に大きな影響を受けて思索を展開し、自らの宇宙観・精神観を形成していった。『失念術講義』はその背景にこのような陰陽観（宇宙観・精神観）を持っている。江戸時代の忘却観はこうした陰陽観と深いかかわりを持つことは前述した通りである。『失念術講義』とこうした陰陽観、江戸時代の忘却観との具体的なかわりは、次稿で詳しく見ることになるだろう。

#### 四、円了と欧米の哲学・心理学

話を進めて、次に円了の欧米の心理学・哲学の受容について見ていきたい。これまでの引用でもうかがえるように、欧

米の心理学・哲学の成果は「易経」中の太極観と対照され、それをフレームアップするために積極的に用いられている。

円了が在学中の哲学科では、明治一五（一八八二）年九月から一八（一八八五）年七月まで外山正一が心理学を教えていた。<sup>(56)</sup> 外山が円了ら哲学科の学生に具体的にどのような心理学を教えていたのか、分からない。が、佐藤達哉によれば、明治一（一八七八）年九月から明治二（一八七九）年八月にかけて、外山は文学部の「心理学」の講義で、「ペイン氏ノ心理学」「カーペンター氏ノ精神生理」「スペンサル氏ノ哲学原理」を教えていた。<sup>(57)</sup> このような講義内容を考えれば、円了にもこうした Alexander Bain や Herbert Spencer の著書を中心に講義を行っていたと考えられる。明治一〇年代後半に日本で受容された心理学は、Bain や Spencer など、イギリスの連合学派の心理学の影響が強かった。<sup>(58)</sup>

手っ取り早く網羅的に最新の心理学的知見を学べるという点から、James Sully もよく読まれていた。<sup>(59)</sup> 円了の卒業後ではあるが、明治二〇（一八八七）年から東京大学の「心理学」を担当した Busse は二三（一八九〇）年の申報で「サレー著 アウトラインス オフ サイコロヂー」を教科書に用い

ていることを報告している<sup>(63)</sup>。加えて、明治一九（一八八六）年六月に有賀長雄は Sully の同く『Outlines of Psychology に基づきながら『教育適用 心理学』（出版・有賀長雄）を出版している。また和久正辰は Sully の『Teacher's Handbook of Psychology』を『左氏 応用心理学』（発行・牧野善兵衛）として翻訳、明治二一（一八八八）年七月に出版している。明治二〇年代には各県の師範学校がこれらの Sully の翻訳書を「心理学」の教科書として使用し、『教育適用 心理学』は四九%、『左氏 応用心理学』は一六～一七%の学校で用いられていた<sup>(64)</sup>。

東京大学在学中に円了が具体的にどのような心理学の本を読んでいたかということは、明治一六年～二〇年頃に作成されたと思われる円了の読書ノート「明治十六年秋 稿録」が残されており、喜多川豊宇や清水乞などの研究によって、部分的ではあるが明らかになっている。その内容は哲学・心理学・論理学・倫理学・教育学など極めて多岐にわたり、二二〇種以上の書名が記されており、その内容からは、スコットランド学派、イギリスの経験論・功利主義の影響が強くうかがわれる<sup>(65)</sup>。外山の講義との関係で言えば、読書ノートには

Spencer の First Principles of a New System of Philosophy  
 & William Benjamin Carpenter の Principles of Mental  
 Physiology、Bain の Mind and Body を見つけるところが  
 多い。外山の影響もあってか、心理学にあつてはイギリス連  
 合学派の影響が強かったと言えるだろう。他にも前述の『哲  
 学要領』との関係で言えば、Charles Carroll Everett の  
 The Science of Thought、後述する記憶と忘却の問題につ  
 ついて言えば、William Hamilton の Lectures on Metaphysics  
 and Logic、Joseph John Murphy の Habit and Intelli-  
 gence、Dugald Stewart の Elements of the Philosophy of  
 the Human Mind を見つけるところが多い<sup>(66)</sup>。

「明治十六年秋 稿録」に Sully の名前は見当たらない。が、円了も Sully の著書を読んでいたことは間違いないだろう。『通信教授 心理学』（明治二一（一八八八）年八月 発行・通信講学会）で、円了は情感・意志・知力という心理学の分類法について、Bain とともに Sully の心理学を紹介している<sup>(67)</sup>。また二六（一八九三）年一月から翌二七（一八九四）年一〇月にかけて発行された『哲学館講義録』、「7 学年度妖怪学」を見ると、円了は人間の感情について説明する際に、

Sully の心理学に基づいたことを明らかにしている<sup>(68)</sup>。この『哲学館講義録』で円了はたびたび Sully の Illusions にも言及している<sup>(69)</sup>。また正確な出版年は不明だが明治二一年頃に出版されたと思われる『哲学館講義録 心理学<sup>(70)</sup>』では、松本源太郎が Sully の著書に基づいて講義を行っている。加えて Sully の Outlines of Psychology を翻訳した有賀長雄は明治一五（一八八二）年七月に円了と同じ東京大学文学部哲学科を卒業している<sup>(71)</sup>。有賀は前年の一四（一八八一）年九月に同学科に入学した円了と約半年ではあるが同じ学科に在籍しており、卒業後の一五年八月には東京大学御用掛・文学部准助教授に就いている。また、有賀は一七（一八八四）年にも円了が創立した哲学会のメンバーに、立ち上げ当初から加わっている<sup>(72)</sup>。このような人的なつながりから、円了は当然有賀の翻訳も、原著の Outlines of Psychology も知っていたと考えるべきだろう。

さて、後述する記憶術との関係と言えば、Sully は Outlines of Psychology における "APPENDIX"（補遺）として記憶の改善を取り扱った重要な文献をまとめている。そこで紹介されているのは、前述の読書ノートでも取り上げられ

た Bain、Stewart、W. Hamilton などである。これに加え Shadworth Holliway、Hodgson や Maria Edgeworth の名前も見られる。

時間に余裕のある読者は接近の法則についての Bain 教授の詳細な見取り図 (Senses and Intellect or Compendium に記載) に目を通すと良いだろう。興味深い記憶の説明、記憶の多様性、記憶の改善の意味は、Dugald Stewart の Philosophy of the Human Mind の第一部六章でも見つけられることが出来る。これらの見解を W. Hamilton 卿の記憶の説明 (Lectures on Metaphysics、特に三二講と三三講を参照)、Shadworth Hodgson 氏の Time and Space の第一部五章と比較しても良いだろう。

ライプの読者は、Volkmann の Lehrbuch der Psychologie の第一巻四章、Wundt の Psychologie の第二巻一七章、J. Huber 教授の Ueber das Gedächtniss を参照する必要がある。

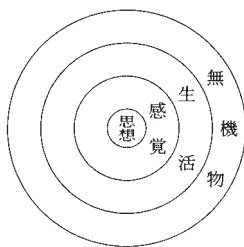
実践的な場面にについては、読者は Locke の Some Thoughts on Education (特に一六六節)、Edgeworth

氏『Essays on Practical Education』第二卷二二章、Necker 夫人の『L'Education』の第六卷七章、J. G. Fitch の『Lectures on Teaching』の五章、Bencke の『Erzieh. und Unterrichtslhre』の第一卷一〇～一二節、Waitz の『Allgem. Pädagogik』(第二部三章)を参考にせよ。Kant の『Ueber Pädagogik』のエッセイに記憶の改善について参考になる諸言及がある(拙訳<sup>73)</sup>)

この補遺は有賀の翻訳では省略されている。が、後述するように記憶に強い関心を持っていた円了は、最新の心理学的な成果を網羅的にまとめた Sully の『Outlines of Psychology』に加えてこの補遺で取り上げられた諸文献にも目を通していた可能性が強い。

次稿以降では、円了の記憶と忘却のイメージについて、欧米の心理学書を適宜参照しながら明らかにしていくが、前述の円了の読書ノートに登場する心理学書に加えて、Sully の補遺で挙げられた文献を中心に見ていきたい。なお、補遺には引用のとおり、ドイツ語・フランス語の文献も含まれるが、これらの文献まで扱うことは筆者の手に余る。今回は英語の文献に限ることにした(次稿に続く)。

図 A



すなわち

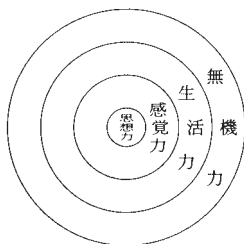
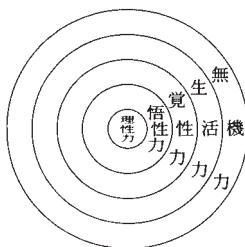


図 B



注

(1) 拙稿「江戸の記憶術と忘却術 青水先生『物覚秘伝』と建部綾足『古今物わすれ』」(『中京大学図書館学紀要』三二号(二〇一〇年五月))。

(2) 井上円了記念学術センター編『井上円了選集 第10巻』(一九九一年三月 東洋大学)。恩田は『井上円了選集 第9巻』(同年同月)でも『失念術講義』を紹介している。



- (3) 『エロ・フィロソフィ』研究 別冊、(Eco-philosophy Supplement) 七冊(二〇一三年三月)。
- (4) 「ウロボロスの回転」 <http://d.hatena.ne.jp/uroburo/20100412/p1> (二〇一七年一月一日午前八時確認)。
- (5) 石田秀実『氣・流れる身体』(一九八七年二月 平河出版社) 九八・九九頁。
- (6) 同『氣・流れる身体』一〇六―一〇頁。
- (7) 興膳宏・木津祐子・齋藤希史 訳注『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> (二〇〇九年六月 汲古書院) 卷一〇・六六条(八六・八七頁)。他にも卷一一・四四条(同書二九<sub>1</sub>・三〇三頁)、卷一一・四五条(同書三〇三<sub>1</sub>・三〇六頁)。
- (8) 同『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一〇・一六条(二頁)。他にも卷一〇・四四条(同書五一・五三頁)、他にも卷一一・九八条(同書三九・二四〇頁)、卷一一・一〇五条(同書二四八<sub>1</sub>・二五〇頁)など。薬を煎じて飲む行為を比喻としたものが、卷一〇・六条(同書一二頁)、卷一〇・八四条(同書一〇八・一〇九頁)などがある。
- (9) 同『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一〇・五〇条(六一・六四頁)。他にも卷二〇・五条(同書九<sub>1</sub>・一一頁)、卷一〇・一一条(同書一五・一六頁)、卷一〇・二二条(同書一六・一七頁)、卷一一・五条(同書三六・三三頁)、卷一一・一六条(同書一四八<sub>1</sub>・一五〇頁)、卷一一・一三〇条(同書二七九・二八〇条)。
- (10) 山口久和「テキストの身体化 読書行為史の一素描」(『中国思想における身体・自然・信仰 坂出祥伸先生退休記念論集』(二〇〇四年八月 東方書店))。
- (11) 前掲『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一〇・六四条(七九<sub>1</sub>・八一頁)。他にも卷一〇・六五条(同書八一<sub>1</sub>・八六頁)。
- (12) 同『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一〇・五五条(六九<sub>1</sub>・七〇頁)。他にも卷一〇・五八条(同書七二・七三頁)、卷一〇・六八条(同書九一頁)。
- (13) 同『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一一・一九条(一五三・一五四頁)。
- (14) 「太極動いて陽を生じ、動極まつて静なり、静にして陰を生じ、静なること極まつて復た動く。一動一静、互に其の根と為り、陰に分れ陽に分れて両儀立つ」(西晋一郎・小糸夏次郎訳注『太極図説・通書・西銘・正蒙』(一九三八年四月 岩波文庫) 二二頁)。
- (15) 三浦國雄『朱子と氣と身体』(一九九七年四月 平凡社) 一八五―二二頁。
- (16) 前掲『朱子語類』 訳注 卷十一<sub>1</sub> 卷一一・一八条(二五二頁)。こうした考えは朱子学だけではない。明代末期の洪応明は『菜根譚』において「念頭昏散の処は、提醒を知るを要す。念頭喫緊の時は、放下を知るを要す。然らざれば、恐らくは昏々の病を去つて、また憧々の擾を来たさん。」(今井宇三郎訳注『菜根譚』(一九九〇年五月 岩波文庫) 一四〇・一四一頁)と述べている。『菜根譚』は日本でも文政五(一八三二)年以降刊行が相次ぎ、隠れたベストセラーとなつ

た。

- (17) 訳文は小木曾丈夫・浜田善利共著『意釈黃帝内経素問』(一九七一年二月 築地書館) 一五五・一五六頁。原文は「重広補注黃帝内経素問第十一」(同書五〇頁)。
- (18) 前掲『朱子語類』 訳注 卷十「十一」 卷一一・一〇条(二四一―一四三頁)。
- (19) 同『朱子語類』 訳注 卷十「十一」 卷一〇・二一条(二六・二七頁)。他にも卷一一・一〇四条(同書二四五―二四七頁)。
- (20) 江村北海『授業編 卷二』六才七ウ(長澤規矩也編『江戸時代 支那学入門書解題集成 第三集』(一九七五年九月 汲古書院) 二九三・二九四頁)。
- (21) 道教の坐忘法については前掲『朱子と氣と身体』二二二―二五〇頁参照。
- (22) 儒教の坐忘批判については同『朱子と氣と身体』二二二―二五〇頁参照。
- (23) 『遺書二先生語第二上』(『二程全書 卷之二』(岡田武彦主編『和刻影印 近世漢籍叢刊 思想初編 二程全書』(中文出版社) 五六頁)。
- (24) 布施継安『周程張朱書』(『読書路徑』(元文四(一七三九)年自序)(長澤規矩也編『江戸時代 支那学入門書解題集成 第一集』(一九七五年七月 汲古書院) 四〇三頁) には、『程氏遺書』の書名が見られる。また時代は下るが、古賀煜『読書矩』(文化二二(一八一五)年自序)(長澤規矩也編『江戸時代 支那学入門書解題集成 第二集』(一九七五年八月 汲古書院) 九六頁) には『二程全書』の書名が確認できる。
- (25) 特定コレクション目録編集委員会編『新編哲学堂文庫目録』(一九九七年三月 東洋大学附属図書館) 二一・二二・二六頁。
- (26) 前掲『朱子語類』 訳注 卷十「十一」 卷一〇・二九条(三六・三七頁)。
- (27) 斎藤孝『身体感覚を取り戻す 腰・ハラ文化の再生』(二〇〇〇年八月 NHKブックス) 九一頁。
- (28) 同『身体感覚を取り戻す 腰・ハラ文化の再生』一五五頁。
- (29) 三浦節夫『井上円了の青少年時代の思想 誕生から長岡学校まで』(『井上円了センター年報』二二号(二〇一二年九月 東洋大学))。
- (30) 石黒忠憲は弘化二(一八四五)年に幕府の代官手代の家に生まれ、江戸時代の武士の子弟がそうであるように、まず父から素読の手ほどきを受けた。忠憲は後年その時のことを次のように回想している。「一体我輩の父は極めて厳格な性質で、我輩に『論語』の講釈を授ける前には、先づ恭しく書物を礼拝し愈本文を読みあげる時に当りては、我輩の膝を直し、両手を正しく畳につけて、謹んで聴聞するやうに教へ、さて講釈になると、これからは孔子様のお言葉を我がお取次するのであるからと云つて、初めて膝の上に手をあげることが許される。それから諄々として道は天地の大道で人間の正しく

- 履むべきもの、経書の経は天地の縦系で人倫の大本として必ず扱ふべき所、といふ風に説き示された。其道理はよく解らぬとしても、如何にも厳父の深重なる態度が我輩の小さな頭に一々喰入りて、先づ道德の畏るべく尊ぶべきものであることを知らしめ、やがてこれが我が生涯を左右すべき所の堅い信仰となつたのである。」（『軍医總監石黒忠恵の家庭と佳話』（大畑裕 新修養と向上発展）（一九一六年一〇月 求光閣書店）（二八〇頁）。こうした教育風景、学習姿勢は江戸時代を通して決して珍しいものではない。朱子学の初等教育に使用された『小学』にも「読論語者、但将弟子問处、便作己問、将聖人答处、便作今日耳聞、自然有得。若能於論孟中、深求玩味将来、涵養成基生氣質（「論語」を読む者は、但弟子の問ふ处を將て、便ち己の問と作し、聖人の答ふる处を將て、便ち今日の耳聞と作さば、自然に得ること有らん。若し能く論・孟中に於て、深く求めて玩味し將ち来らば、基生なる氣質を涵養し成さん）」（『新釈漢文大系 第3巻 小学』（一九六五年九月 明治書院）（三五四頁）とある。
- (31) 前掲「井上円了の青少年時代の思想 誕生から長岡学校まで」。
- (32) 『伝記叢書101 石黒忠恵 懷旧九十年』（一九九四年一月 大空社）六二頁。
- (33) 前掲「井上円了の青少年時代の思想 誕生から長岡学校まで」。
- (34) 土田隆夫「井上圓了の長岡時代 長岡洋学校時代に視点を
- おいて」（『井上円了センター年報』一八号（二〇〇九年九月））。
- (35) 長谷川潤治「『雨水井上円了漢詩集』解題」（新田幸治・長谷川潤治・中村聡編訳『雨水井上円了漢詩集…『襲常詩稿』詩冊』『屈嬢詩集』訳注（二〇〇八年一月 三文舎））。
- (36) 同「『雨水井上円了漢詩集』解題」。
- (37) 同「『雨水井上円了漢詩集』解題」。
- (38) 同「『雨水井上円了漢詩集』解題」。
- (39) 前掲「雨水井上円了漢詩集 一一七・一七七・二〇三頁」。
- (40) 「『仏教活論序論』（『井上円了選集 第3巻』（一九八七年一〇月 東洋大学）所収）三三六・三三七頁。
- (41) 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」（『井上円了センター年報 二二号（二〇一二年九月）』）。
- (42) 清水乞「修学期における井上円了の座標（報告）」（『井上円了センター年報 一五号（二〇〇六年九月）』）。
- (43) 『学芸志林』九七冊（明治一八年八月）。
- (44) 『学芸志林』九六冊（明治一八年七月）。
- (45) 前掲『学芸志林』九七冊。
- (46) 「『哲学要領』（『井上円了選集 第1巻』（一九八七年一〇月 東洋大学）所収）一七二・一七三頁。
- (47) 同「『哲学要領』一七一頁。
- (48) 同「『哲学要領』二〇二・二〇三頁。
- (49) 同「『哲学要領』二二〇頁。
- (50) 同「『哲学要領』二二二頁。

- (51) 「忠孝活論」(『井上円了選集 第11巻』(一九九二年三月  
東洋大学) 所収) 二九五・三二七頁。
- (52) 同「忠孝活論」三二八・三三三頁。
- (53) 「破唯物論」(『井上円了選集 第7巻』(一九九〇年四月  
東洋大学) 所収) 六二五・六五四頁。
- (54) 同「破唯物論」六三三・六三五頁。
- (55) 同「破唯物論」六五七・六五八頁。
- (56) 佐藤達哉「通史 日本の心理学」(一九九七年一月北  
大路書房) 三七頁。
- (57) 同「通史 日本の心理学」三六・四四頁。
- (58) 同「通史 日本の心理学」二八・五四頁。
- (59) 同「通史 日本の心理学」二九頁。
- (60) 同「通史 日本の心理学」三九頁。
- (61) 谷本富「我が国に於ける心理学の発達」(『教育壇』二  
号(二八九七年)・佐藤達哉「通史 日本の心理学」(一九九七  
年一月 北大路書房) 五七頁。
- (62) 喜多川豊子「井上円了英文稿録解」(齋藤繁雄編『井上円  
了と西洋思想』(一九八八年八月 神作光))。
- (63) 清水乞「井上円了における近代西洋哲学研究の原点」(明  
治十六年秋 稿録)とその展開」(『井上円了センター年報』  
一六号(二〇〇七年九月))。
- (64) 茅野良男「井上円了の哲学史研究について」(『satya』一  
七号(一九九五年一月))。
- (65) 前掲「井上円了英文稿録解」。
- (66) 同「井上円了英文稿録解」、前掲「井上円了における近代  
西洋哲学研究の原点」(明治十六年秋 稿録)とその展開」。
- (67) 「通信教授 心理学」(『井上円了選集 第9巻』(一九九一  
年三月 東洋大学) 一〇五頁)。
- (68) 「妖怪学講義 緒言 総論」(『井上円了選集 第16巻』(一  
九九九年三月 東洋大学) 一八七頁)。
- (69) 「妖怪学講義 心理学部門」(『井上円了選集 第17巻』(一  
九九九年三月 東洋大学) 三四三・四二七・六〇〇頁)。
- (70) 国立国会図書館所蔵『哲学館講義録 心理学』(特二一  
五三九) 一頁。
- (71) 我部政男・広瀬順昭編『国立公文書館所蔵 勅奏任官履歴  
原書・上巻 転免病死ノ部』(一九九五年六月 柏書房)  
四四二・四四五頁。
- (72) 記事「本会規則・会員姓名」『哲学会雑誌』一号(明治二  
〇年一月)。
- (73) J. Sully, *Outlines of Psychology, with Special Reference  
to the Theory of Education* (London: Longmans, Green &  
Co, 1885), p. 300.
- (文学部教授)